

LUCIO PEPE

Ancora su Anassagora.
Come volevasi dimostrare

Estratto da:

VICHIANA

rassegna di studi filologici e storici

fondata da CARLO DEL GRANDE e FRANCESCO ARNALDI
diretta da ENRICO FLORES

4^a SERIE
ANNO XII
1/2010

LOFFREDO EDITORE - NAPOLI



B

ANCORA SU ANASSAGORA. COME VOLEVASI DIMOSTRARE

L'accenno vagamente polemico e generico da noi voluto nel titolo merita non più di qualche cenno di spiegazione. Perché non riteniamo possibile, ma questo vale per qualsiasi autore ci accingiamo ad affrontare, ed anche contro la nostra volontà, raggiungere dei risultati che possano considerarsi definitivi.

Ancor più vale per Anassagora, al di là dell'ovvia esiguità dei documenti storici a nostra disposizione, vale ancora di più, dicevamo, per l'intrinseca contraddittorietà ed ambiguità dei testi stessi. Già Calogero sottolineava in un suo studio come le difficoltà che si affrontano nello studio fanno dell'interpretazione di Anassagora un enigma quasi più grande che l'interpretazione di Eraclito e di Parmenide¹.

È per questo che riteniamo già "dimostrata" in qualche modo la necessità di tornare su Anassagora, quale ne sia il motivo contingente, l'occasione.

In questo caso ci siamo sentiti sollecitati ad intervenire dalla pubblicazione, ad opera di D. Sider², di una nuova edizione dei frammenti di Anassagora. Che non risulta poi nuova, come si evince subito dalle parole dell'autore: "It has not been the occasion for much rethinking of Anaxagoras on my part"³. Discutiamone.

Un'osservazione, preliminare a questa come a tante altre interpretazioni, è che, più spesso di quanto ci si attenda, non si danno le opportune distinzioni tra frammenti e testimonianze, con il risultato, nel caso di Anassagora, di creare un groviglio praticamente inestricabile da un lato con la presenza, mai confutata, di un rigoroso discorso matematico sull'infinita divisibilità della materia, quindi della sua continuità, dall'altro con la riaffermazione, basata solo su testimonianze posteriori, di una concezione corpuscolare, più o meno variamente articolata, che fa letteralmente a pugni con la prima.

Proviamo allora a muovere dai primi che ebbero una conoscenza più

¹ G. CALOGERO, *La logica di Anassagora*, "La cultura" (1963) p. 469; si vedano anche Martano, Lloyd, Barnes.

² D. SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, II ed., Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.

³ p. VII, il che è esatto se si confronta la I ed., Meisenheim am Glan 1981, e ciò conferma le nostre perplessità nel leggere giudizi definitivi, laddove ci si sarebbe aspettata qualche forma di cautela: "All in all this is a first rate edition. It sets a high standard of scholarship and can be used as the definitive edition of the philosopher" (D.W. GRAHAM, in *Aestimatio*, 3 (2006), pp. 166-169).

prossima del Nostro: Platone ed Aristotele. Non ripeteremo, riprendendo soltanto qualche spunto essenziale, le argomentazioni già svolte in proposito in una nostra precedente pubblicazione⁴. Cominciamo con Platone, che appunto si trovava fra le mani il libro di Anassagora⁵. La critica di Platone muove inizialmente dall'*Apologia* e dal *Fedone*, dove leggiamo una netta presa di posizione contro il meccanicismo anassagoreo, ed in particolare contro la mancata attribuzione al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ di quelle caratteristiche di divinità ordinante *per il meglio* che secondo Platone avrebbero dovuto appartenere-gli. Il fatto è che le pagine più interessanti le troviamo nel *Filebo* (13c sgg.), dove il nostro non viene nominato, ma dove si ricava facilmente dal contesto che è proprio a lui che pensa Platone⁶. Ebbene qui troviamo una serrata critica alla concezione dell'infinito e della quantità che trova i due su posizioni divergenti, ma nessun cenno ad una teoria degli $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha$, sulla quale, secondo molti, è da ricercare il nucleo portante della fisica di Anassagora. Non è tutto, nelle *Leggi* 967b Platone fa riferimento con ammirazione a quelli che per primi elaborarono i moti degli astri inanimati con bellissime dimostrazioni ($\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\omicron\iota\varsigma \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota\varsigma$) dalle quali venne l'intuizione di un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che tutto ha ordinato ($\delta\iota\alpha\kappa\epsilon\kappa\omicron\sigma\mu\eta\kappa\acute{\omega}\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau' \omicron\sigma\alpha \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\omicron\nu$), e per questo furono ingiustamente derisi e perseguitati. Come si vede, in Platone non v'è elemento che possa far pensare ad una teoria corpuscularistica, siano semi, omeomeri e/o simili. Ché anzi egli mostra ammirazione per le dimostrazioni di Anassagora (il riferimento è evidente) fino al punto di ammettere che da quelle dimostrazioni sia scaturita l'intuizione di un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ regolatore del tutto, con evidente riferimento a quanto leggiamo in B12.

Per Aristotele il discorso è più complesso, ma per certi aspetti più lineare. Egli è stato responsabile dell'attribuzione ad Anassagora di una teoria *omeomerica*, ma non per sua colpa, vogliamo dire per un cosciente travisamento della dottrina. Il dato di fatto che colpisce chi legge senza pregiudizi i vari testi che si riferiscono ad Anassagora è che non gli viene per niente attribuita una teoria omeomerica. Rivediamo velocemente la questione. Nel delineare la propria dottrina della materia, Aristotele opera una gerarchizzazione di questa: abbiamo prima gli elementi semplici (a loro volta

⁴ L. PEPE, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, Napoli 1996. In uno scritto successivo (*Le livre d'Anaxagore lu par Platon*, in *Platon. Source des présocratiques*, a cura di M. Dixsaut e A. Brancacci, Paris Vrin 2002) abbiamo mostrato come l'atteggiamento di Platone cambi nel tempo. Dalla critica radicale del *Fedone* ad una rivalutazione completa nel *Filebo*. Non solo, abbiamo cercato di argomentare *per tabulas* che quanto meno il libro anassagoreo cui fa riferimento Platone è lo stesso che ha sotto gli occhi Simplicio nella sua trattazione. Non è un dato trascurabile, e nello studio bisogna tenerne conto.

⁵ Per quanto riguarda l'annosa questione se il $\tau\acute{\alpha} \beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$ indicato da Platone nel celebre passo del *Fedone* sia da attribuirsi a più rotoli di uno stesso libro o a più testi separati rimandiamo alla discussione del nostro testo.

⁶ La cosa è stata rilevata tra i primi da Calogero (*La logica*, p. 460).

caratterizzati da quattro δυνάμεις), questi a loro volta si organizzano in forme più elevate, che sono gli omeomeri e gli anomeomeri. E da sottolineare che entrambi questi termini sono di invenzione aristotelica. Ma soffermiamoci sul primo, che qui ci interessa. Innanzitutto è un aggettivo (sottintendendo σώματα), ed è termine utilizzato da Aristotele per indicare quei corpi omogenei (carne, capello, oro, piombo) dove non si riscontra disomogeneità di struttura. Aristotele dice che la parte (μέρος) è sinonima del tutto. Dove appare di tutta evidenza che *parte* qui non indica una particella, ma semplicemente una sezione del corpo in questione. Quando passa ad Anassagora (con Empedocle), subito egli nota che in Anassagora non v'è distinzione fra diversi livelli della materia (al contrario di Empedocle, che pone gli elementi) e quindi conclude che il Nostro si riferisce evidentemente e direttamente al proprio secondo livello della materia: gli omeomeri⁷. Costruzione, va da sé, che è tutta aristotelica e niente ha a che fare con Anassagora⁸.

Ma ancora, andiamo velocemente, quando Aristotele si trova a discutere della struttura materiale in Anassagora, non ricorre né agli omeomeri né agli σπέρματα, bensì alla μίξις τῶν ἀπείρων, che costituisce un chiaro riferimento alla dottrina di Anassagora⁹. Nelle sue obiezioni, in questo caso, Aristotele non solo è del tutto chiaro riguardo al punto della controversia, ma è anche, non volutamente forse, fedele a quanto leggiamo in B12: “le cose appaiono distinguersi e sono diverse l’una dall’altra da ciò che in particolar modo prevale per quantità nella mescolanza degli infiniti. Non esiste infatti qualcosa completamente bianco o nero o dolce o carne o osso allo stato puro, ma ciò di cui ogni cosa ha di più, appare essere la natura della cosa”¹⁰. Basta leggere B12 per verificare la validità di quanto sosteniamo qui. Il punto è che Aristotele ragiona nei propri termini, quindi la questione che riguarda Anassagora è che egli non ha *ancora* concepito la nozione di potenza ed atto, per cui anziché ὁμοῦ πάντα χρήματα avrebbe dovuto dire “erano tutte insieme in potenza, ma non in atto”¹¹. Ma “ancora” non è uno strumento interpretativo, a meno di non pensarla, nel caso, come Aristotele.

La nostra analisi, che pure sembra importante, ci ha allontanato dal nostro autore. Riprendiamo quindi il testo, partendo da un frammento che

⁷ *de gener. et corr.* 314a18 sgg. = A46.

⁸ Vlastos, curiosamente, attribuisce ad Anassagora la genuinità del principio (gli omeomeri), se non anche del termine, solo perché esso è preso generalmente dalle antiche autorità come il concetto che distingue la fisica di Anassagora (*The Physical theory of Anaxagoras*, “The Philosophical review” (1960) pp. 46-47).

⁹ *phys.* 187a20 sgg. = A52

¹⁰ Trad. Lanza. Per una ricostruzione storica della dottrina omeomerologica si veda D. LANZA, *Le omeomerie nella tradizione dossografica anassagorea*, “La Parola del Passato” (1963).

¹¹ *metaph.* 1069b19 = A61

a noi pare basilare per comprendere tutto il resto, B3. Al rigo 2 viene commentata la parentesi (variamente discussa) di Anassagora, sulla impossibilità di attingere il non-essere a causa di un semplice taglio (τομή). Qui l'A. fa una considerazione non molto comprensibile: egli afferma di non essere d'accordo con Jöhrens e Gigon perché secondo la loro interpretazione il τὸ εἶν qui indicherebbe l'Esistenza stessa, e quindi si negherebbe la Non-esistenza, evidenza dal sapore eccessivamente parmenideo, mentre nel passo in questione si assume un mondo spaziale¹². L'osservazione lascia perplessi per più di un motivo. a) Anassagora sta sviluppando una rigorosa dimostrazione di carattere geometrico, come dimostra l'uso dell'articolo neutro per indicare piccolo e grande; b) l'immagine del taglio non è unica in Anassagora, come mostra B8, dove leggiamo che caldo e freddo non possono essere tagliati con una scure (ἀποκέκοπται πέλκει), e qui non si dà una considerazione squisitamente spaziale. c) In Parmenide troviamo¹³ un'espressione simile (ἀποτμήξει) per indicare l'impossibilità della scissione dell'essere dall'essere, ma questa non ci appare una considerazione non-spaziale, se ad esempio leggiamo in B8,5-6 ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές, dove ci pare difficile trovare anche un solo cenno ad un essere non spaziale. Anassagora sta negando, proprio come Parmenide (e forse anche Zenone)¹⁴, la possibilità del vuoto, cioè di giungere ad un termine nella divisione dei corpi, argomentazione, questa, squisitamente geometrica¹⁵. E dall'altro lato, viene negata l'impossibilità di giungere ad un massimo assoluto. Qui troviamo due termini collegati (ἴσον πλήθος) ed una espressione a prima vista sconcertante. I primi due termini sono stati tradotti in vari modi, ma quel che è importante ai nostri occhi è *che cosa* vogliano dire davvero. Cominciamo subito col notare che i due termini sono sempre collegati; e non solo: quando Anassagora parla della σύμμιξις originaria si riferisce alle cose come ἅπειρα πλήθος e non ἴσα, come avviene invece sempre dopo la rotazione avviata dal νοῦς, e la differenza a nostro parere è di fondamentale importanza, anche tenendo presente l'estrema rigidità di linguaggio di Anassagora. È evidente che *tutte le cose* non possono essere infinite, e la cosa era già chiara ad Aristotele, quindi il termine ἴσον è da intendersi piuttosto come determinatezza, processo compiuto di differenziazione delle une dalle altre (ἀπόκρισις). Mentre prima della formazio-

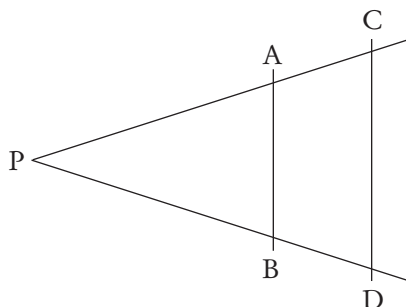
¹² p. 85.

¹³ B4

¹⁴ Abbiamo comunque già ampiamente mostrato (nel nostro testo) che l'idea della divisibilità all'infinito è già compresa nella scoperta dell'incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato fra i Pitagorici (forse Ippaso), e quindi ampiamente nota nell'Atene di Pericle.

¹⁵ Al riguardo vale la pena di rileggere le parole di Cosenza che ritiene come gli schemi dualisti formino due classi, ma che "in realtà sono considerabili come sottoclassi di un'unica serie, tale che la somma delle due sottoclassi è sufficiente alla ricostruzione della stessa" (*L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Napoli 1977, p. 478).

ne del cosmo erano tutte indeterminate (ἄπειρα appunto), e solo il νοῦς rimane sempre ἄπειρον (B12). La cosa non è rilevata da Sider, e questo comporta delle conseguenze di un certo momento, come si vedrà poco oltre. Difatti egli traduce i due termini con *equal in plenitude*, dove *plenitude* significa pienezza del numero (*fullness of number*), con la conseguenza che tutte le cose sono degli infiniti¹⁶. Vediamo cosa intende:



se prendiamo delle parallele AB e CD vi sarà sempre una linea che parte da P e le incontra entrambe. Poiché ogni punto su AB avrà un suo corrispondente in CD, ecco che possiamo concludere che il grande è uguale al piccolo per pienezza di numero. Un punto di vista chiaramente di tipo prospettico, di prospettiva in senso stretto. Dove però rimangono da chiarire alcuni punti. Innanzitutto non si comprende come tale visione spieghi perché, poniamo, un punto sulla linea AB sia ἴσον πλῆθος ad un punto corrispondente sulla linea CD: ma soprattutto rimane inspiegata la fine del frammento: riguardo a sé (πρὸς ἑαυτό) ciascuna cosa è sia grande sia piccola.

Affermazione alla quale l'A. risponde con una risposta che non convince: "Presumably what is meant here is that the relative terms Large(r) and Smalle(r) meet at a point that can be considered to partake of both qualities". Non viene specificato di quale punto si tratti, né cosa significhi avere contemporaneamente le due qualità, grande e piccolo. Eppure Anassagora è abbastanza chiaro: fin quando ci troviamo nel campo delle grandezze comparabili avremo un grande che è tale in relazione al piccolo e viceversa; se invece togliamo questi punti di riferimento, cadranno anche queste determinazioni, e quindi, presa isolatamente, ciascuna cosa è sia grande sia piccola.

Anche qui sarebbe bastata un'occhiata ad Aristotele, il quale chiarisce che laddove si parla di molto e poco, grande e piccolo, propriamente non

¹⁶ p. 87: "Apart from being the first positive account <evidentemente Zenone è considerato posteriore> and acceptance of the infinitesimal, it also contains the notion (or rather, those we now call aleph1) are equal". Ma il frammento non era solo spaziale? Che bisogno c'è di introdurre qui una nozione algebrica moderna quale aleph1 che non può ovviamente trovare riscontro nel pensiero greco?

ci troviamo nel campo della quantità, ma del relativo¹⁷, dove non possono esistere nozioni indipendenti l'una dall'altra. Bisogna inoltre tener presente che B3, nella sua icastica e forse fin troppo sintetica formulazione, non costituisce solo una possente riaffermazione della divisibilità all'infinito, ma anche rappresenta in qualche modo un paradigma per tutti quelli che siamo soliti chiamare opposti (cfr. B6 e B8)¹⁸. Ma di questo più avanti. Rimane aperta la questione sull'allocatione del punto nel quale le cose partecipano contemporaneamente delle due qualità. Ma ancor più rimane aperta se leggiamo altri passi. In B4b Anassagora sta esponendo lo stato delle cose prima della formazione per separazione (πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι), stato nel quale non è visibile nemmeno la luce, perché la σύμμιξις di tutte le cose, umide fredde luminose ed oscure e dei semi, lo impedisce (ἀπεκώλυε). Dove è chiaro che lo stato di mescolanza fa sì che l'unione di tutte le cose (πάντα χρήματα) rende impossibile la percezione anche del solo colore (οὐδὲ χροὶ ἔνδελος ἦν οὐδεμία), cioè di tutto, compresi i semi. Lo conferma ad esempio B8, dove si riafferma l'impossibilità di una separazione completa, con l'immagine del taglio con la scure (ἀποκέκοπται πελέκει), del caldo dal freddo e viceversa. Quindi non esiste un punto di eguaglianza nella formazione per separazione in Anassagora.

Un motivo fondamentale della fisica anassagorea, che non è stato sottolineato a nostra conoscenza, è che non troviamo alcun accenno ad una teoria dei contrari, laddove questa teoria è paradigma diffuso tra i pensatori dell'epoca. Questo perché la relazione fondamentale ἴσον πλῆθος è riferita a tutti gli aspetti della materia in natura, ai quali Anassagora fa riferimento in modo sporadico (come in B4b o B8), ma dove è del tutto evidente che egli si sta riferendo a tutti quelli che siamo soliti definire contrari. Ecco perché il discorso di B3 costituisce una specie di introduzione a tutto il resto che Anassagora affronterà. Come, quindi, non esistono scale distinte di grande e piccolo, ma una sola, dove la definizione della cosa dipende dal punto della scala in cui si trova (e cioè il più grande o il più piccolo), lo stesso vale per tutti gli aspetti della materia: raro e denso, caldo e freddo, oscuro e luminoso, e così via. Nella fisica di Anassagora non vi sono elementi, principi, contrari, tutti oggetti con i quali abbiamo a che fare quando si affrontano i preplatonici. Ostinarsi a vederli dovunque quando mancano, non favorisce l'intelligenza del testo.

Vediamo come ci aiuta B6, dove troviamo due delle più famose espressioni di Anassagora, e cioè ἴσαι μοῖραι e ἐν παντὶ πάντα. Non staremo a ripetere le numerose interpretazioni che il termine μοῖρα ha avuto, ci fer-

¹⁷ *cat.* 4b20 sgg.

¹⁸ Anche in Platone si trova dettagliatamente analizzata la questione. Fin quando ci troviamo nel campo dell'illimitato (del più e meno) una definizione univoca è impossibile, dal momento che una cosa grande (o calda o altro) sarà così definita solo e soltanto in relazione ad un'altra che è meno grande (o meno calda) e viceversa. Si veda *Phil.* 23c sgg.

miamo a Sider¹⁹. Egli riconosce che il termine ha piuttosto il significato di “share” o “portion” e non l’esclusivo senso di “semi”, ma con qualche incertezza: che una μοῖρα può essere uguale ad un seme in grandezza: *may, in fact be a seed*. Ed inoltre ritiene che Anassagora usi il termine sia nel senso di “parte componente”, quando è abbastanza piccola per essere un seme, sia nel senso di “pezzo”, quando è maggiormente interessato in una sezione matematica. Spiegazione per nulla soddisfacente nella sua ambiguità, sia in se stessa, sia alla luce del fatto che poco più avanti²⁰ definisce i semi come “*the basic buildings blocks of matter*”. Se allora sono gli elementi fondamentali della costruzione del mondo, che senso ha identificarli a volte sì a volte no con le μοῖραι? Perché poi Anassagora parlerebbe dei semi e non delle parti, visto che i semi sono la costituente essenziale dell’universo? A nostro parere la frase successiva chiarisce la questione: anche in questa prospettiva in ogni cosa vi sarebbe ogni cosa. La frase non è altro che la conseguenza strettamente logica di B3: dal momento che vi sono parti equivalenti per misura del grande e del piccolo, anche da questo punto di vista (καὶ οὕτως) in ogni cosa vi sarebbe ogni cosa. E non nel senso di un farmacista pignolo (l’espressione è di Calogero), ma dal punto di vista molto più significante: che la continuità della materia permette di vedere con gli occhi solo la parte più evidente (ἐνδηλότατα) delle cose e non la loro effettiva costituzione²¹. Non v’è in altri termini nulla di costituito in sé, ma soltanto corpi, che, pure nella loro infinita varietà, mantengono interamente quei legami che fanno del tutto un uno.

Questo perché è impossibile essere scisso, completamente separato (il termine è χωρίς, con il suo verbo χωρισθῆναι)²², ma ogni cosa partecipa di ogni altra (πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει), laddove la comparsa del termine μετέχω ci rende ancora più consapevoli della visione di Anassagora²³. Al contrario di quanto ritiene Sider, il quale opta per l’impossibilità della separazione delle cose dalle δυνάμεις (senza peraltro indicare da dove prende questo termine assente nel testo di Anassagora), qui parte è da intendersi proprio come partecipazione, esser parte di un tutto che è appunto uno, sia prima sia dopo la sua formazione. E come quindi è impossibile che il minimo vi sia, né potrebbe scindersi, ecco che non può venire ad essere in sé (οὐδ’ ἂν ἐφ’ ἑαυτοῦ γενέσθαι). La correlazione solo apparente dei termini non è altro che la stretta dipendenza di uno dall’altro: il linguaggio così preciso ma inconfondibilmente oracolare, stringato fino al limite dell’incomprensibilità, non può a nostro parere che essere frutto di ben più ampie

¹⁹ *Fragments*, p. 111.

²⁰ p. 171.

²¹ B12 fine.

²² B12 è al riguardo del tutto esplicito: παντάπασιν δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ (17-18).

²³ CALOGERO, *La logica*, p. 485.

dimostrazioni, che siano state svolte a voce od in altri libri non è questione che qui interessa. Quel che colpisce, nella sua icasticità, è la conclusione di questa serie di frasi: ἀλλ', ὅπωςπερ ἀρχὴν, εἶναι καὶ νῦν παντα ὁμοῦ. V'è forse qualcosa di provocatorio, ma anche di profondamente vero, nella sentenza anassagorea. Come si nota immediatamente essa riecheggia in modo evidente l'inizio famoso fin dall'antichità, del suo libro, sottolineando la continuità fra i due momenti della cosmogonia di Anassagora. Dov'è allora la differenza che ci permette di distinguere le due fasi: e cioè quel processo chiamato con il termine ἀποκρίνω? In B12 in particolare leggiamo (21 sgg.) che la περιχώρησις fece sì che avvenisse la formazione per separazione, il rado dal denso, il caldo dal freddo, e così via. Anassagora, come in B4b, prende esempi così come si presentano alla mente, non vuole certamente creare una gerarchia né sta separando i corpi dalle δυνάμεις, se è vero che parla anche di terra, mostrando in tal modo che gli aspetti delle cose, come li vediamo ora, in tanto sono percepibili, in quanto è avvenuta la loro separazione (ma non una completa scissione: χωρίς abbiamo visto chiamarla poco sopra). Perché allora sono sempre ὁμοῦς? Perché la separazione distingue le cose mantenendo però strettissimo il loro legame. Non potremmo vedere il bianco senza gli altri colori, né distinguere il caldo dal freddo, il pesante dal leggero. E qui grande efficacia trova il discorso paradigmatico di B3. Ecco quindi che anche dopo la separazione tutto è insieme. Prima della separazione, nella σύμμιξις di tutte le cose, niente era percepibile (ἐνδηλον), neppure il colore. Ciò che distingue le due fasi è quindi l'essere le cose del tutto indeterminate (ἄπειρα) nella fase della mescolanza originaria, e nel divenire le stesse ἴσα πλεθθος dopo il processo di περιχώρησις. Ecco perché prima e dopo sono sempre ὁμοῦς, ma quanto grande è la differenza tra i due momenti.

In B8 troviamo più brevemente esposto lo stesso concetto, che cioè non si separano con la scure caldo e freddo, ma preceduto da un'illuminante considerazione: οὐ κεχώρισθαι ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ. Qui Sider traduce con *stuff* che non appare necessario, dal momento che Anassagora usa il plurale neutro per indicare tutte le cose, senza distinzioni. Ciò che è importante è il riferimento ad un'unico κόσμος, cioè ad un unico ordinamento nel quale si collocano tutte le cose. Due sono i riferimenti che vengono in mente. Il primo è ad una famosa espressione di B4a dove si fa cenno alla possibilità di altri mondi. A nostro parere la frase rimane dubbia perché l'ottativo (ἀποκριθεῖν) non lascia molti margini per sapere se Anassagora ritenesse o meno che vi fossero davvero altri mondi. Ciò che è certo è che anche nel caso di una loro esistenza, essi sono formati secondo il medesimo processo del nostro, e cioè per ἀπόκρισις²⁴. Ma un altro suggestivo richiamo viene alla mente, ed è Parmenide. In B4 leggiamo: non

²⁴ Per una discussione del passo si veda il nostro testo, *ad loc.* Sider annota giustamente:

taglierai l'essere dall'essere né separando il tutto dal tutto secondo il κόσμον né costituendolo in se stesso. Parmenide riteneva che il mondo fosse uno, per tutto il resto crediamo che fosse sulla stessa lunghezza d'onda.

Dobbiamo ora affrontare un tema che ai nostri occhi non è così importante per la comprensione della fisica di Anassagora, mentre è noto che molte delle più diffuse interpretazioni del Nostro (compresa quella di Sider) sono appunto basate sui semi, quali elementi in vario modo costitutivi dell'universo. Dedichiamo perciò un veloce sguardo ai due passi nel quale compare il termine: B4a e b. Nel primo dei due si parla del processo in atto della formazione (συγκρινομένοις) dove si trovano molte cose di tutti i tipi. Qui inizia un elenco che, se deve essere attribuito ai soli semi, si è però costretti ad eliminare la paratassi, così tipica del discorso anassagoreo. In altri termini in B4a sono elencati semi, forme, colori e sapori uniti da un καί. Se invece si vogliono attribuire ai semi tutte queste caratteristiche bisogna eliminare almeno una congiunzione, il che sarà anche legittimo, ma è pur sempre una manipolazione del testo. Ci si trova inoltre nella curiosa condizione di una mescolanza originaria dove vi sono tutte le cose ed i semi di tutte le cose. Perché questa duplicazione?

B4b è ancora più utile per la comprensione. Qui Anassagora (siamo sempre prima del processo di ἀπόκρισις) ci ricorda che lo "stare insieme" di tutte le cose impedisce che sia evidente anche il più semplice colore. La σύμμιξις di tutte le cose impedisce qualsiasi differenza (si ricordi che in B6 egli avvertiva che anche ora le cose sono tutte ὁμοῦ) ed elenca tutta una serie di caratteristiche che hanno evidente valore esemplificativo e non conclusivo. Ed anche gli σπέρματα tra le altre ed avverte che *tutte* sono ἄπειρα πλῆθος e per niente raffrontabili (ἐοικότων, termine che indica con tutta chiarezza la necessità che le cose siano separate per poterle distinguere fra loro). Qui invece Sider attribuisce tale determinazione soltanto ai semi, tralasciando *tutte* le altre cose. Non solo, quando, subito dopo, Anassagora afferma che delle altre cose (τῶν ἄλλων) nessuna era raffrontabile ad alcun'altra, Sider attribuisce il pronome (οὐδέν) ai soli semi, ignorando l'esistenza appunto di tutte le altre cose (chiaramente lasciate fuori dall'elenco). Di questa indebita scelta di tagliare fuori tutte le cose non viene fornita una valida giustificazione²⁵. Ma la risposta più semplice viene da Anassagora: stando così queste cose ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα, è necessario sapere che nel tutto sono presenti tutte le cose. È forse utile riportare qui per intero le osservazioni di Sider: "Seeds and substances can

"After allowing for this possibility, Anaxagoras ignores it, finding no further use for what others regarded as an important doctrine" p. 101.

²⁵ O forse meglio, ne viene attribuita una che non sta in piedi: "That these dynameis <il termine non compare in Anassagora> have real existence for Anaxagoras is shown by their being in apposition with χρημάτων" p. 104, laddove, ammesso e non concesso che siano apposizioni, bisognerebbe includere la terra ed i semi stessi che continuano l'elencazione paratattica.

exist by themselves (the former perhaps only theoretically) <non viene detto da dove proviene anche questa distinzione> and are characterized by their *dynameis*, some of which predominate over and some of which balance their opposite. The *dynameis*, accordingly, do not have the same kind of existence as that possessed by the seeds, but rather constitute inseparable characteristic of the seeds” (p. 104). Qui l'autore crede di stare leggendo Aristotele, e la sua distinzione tra sostanze e accidenti, ma non è questo il caso. Anassagora non conosce nemmeno differenze di questo tipo, non sarebbe quindi il caso di rilevarlo, ma tant'è.

Presa una linea interpretativa, difficilmente un autore si discosta da essa. Così nel leggere B5 Sider non ha dubbi: τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων si riferisce alle omeomerie, cioè agli σπέρματα²⁶, senza tenere in alcun conto (non viene giustificato nel commento al frammento) che Anassagora prosegue. Bisogna conoscere che τὰ πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω; anche qui ci si aspetterebbe una qualche forma di discussione del termine τὰ πάντα, anche perché Anassagora si sta richiamando in qualche modo al discorso matematico di B3, che ovviamente è valido per tutte le cose: οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεῖ. Si potrebbe citare qui Mathewson: “This is surely a very curious way to use evidence”²⁷. Si nota qui con tutta evidenza quanto sia fuorviante accettare senza ulteriori riflessioni quel che ci dice il commentatore – in questo caso Simplicio, che non solo è interamente nella prospettiva aristotelica, ma, di più, porta anche il carico della lettura epicurea. In particolare è Lucrezio, che per sua parte trasforma (lo dice esplicitamente) l'aggettivo greco *omeomero*, nel sostantivo, corrispondente in latino ad *homoeomeria*.

Come si vede nel modo più chiaro, l'introduzione di elementi corpuscolari di evidente derivazione aristotelica, e poi simpliciana, nel contesto di una dottrina che invece poggia interamente sulla nozione di divisibilità all'infinito, che è l'esatto opposto della prima, conduce inevitabilmente a mescolare fra loro elementi del tutto estranei, dove, per dirla in breve, la comprensione risulta impossibile.

Come avviene, per fare un ulteriore esempio, sempre in B6 a proposito del termine χωρίς al rigo 2 e di χωρισθῆναι al rigo 5: essi si riferiscono alle δυνάμεις, secondo Sider già indicate dal precedente πάντα, cioè, conclude l'A., esse non possono esistere separate l'una dall'altra. C'è solo un problemino da risolvere, e senza questa soluzione l'intera costruzione vacilla. Il problemino consiste nel fatto che il verbo χωρισθῆναι non si riferisce alle supposte δυνάμεις ma, in modo inequivocabile, a τοῦλάχιστον cioè il minimo, ed è per questo che esso non può venire ad essere in sé. Se allora è il

²⁶ Sc. ὁμοιομερῶν i.e. σπερμάτων, as Simplicius' introduction shows.

²⁷ L'osservazione (ovviamente riferita a Cornford) è di R. MATHEWSON, *Aristotle and Anaxagoras: an examination of F.M. Cornford's interpretation*, “Classical Quarterly” (1958), p. 69.

minimo che non può essere separato, e con esso tutte le cose, lo considereremo una δύναις, o dobbiamo al contrario ammettere che qui il discorso vuol dire tutt'altro? Né si ricorda caso in cui il minimo (e con esso il relativo massimo, si veda B3) siano stati considerati delle δυνάμεις. Non esiste corpo senza grandezza, è nozione elementare fin da tempi precedenti a questo.

La convinzione, chiaramente centrale nel lavoro di Sider, si conferma puntualmente nel commento al frammento B12. Qui si rigettano convintamente gli svariati tentativi di teologizzare il νοῦς e si argomenta con precisione la caratteristica di *vortice* più che di moto circolare da attribuirsi alla περιχώρησις. Sider anzi (p, 134) ammette con più di una ragione che Anassagora sia stato il primo (rispetto ad Empedocle) a formulare una teoria del vortice. Meno convincente, anche se in linea con la sua interpretazione, appare la lettura della parte finale di B12. Nel corso di tutto il frammento si parla sempre di tutte le cose, soprattutto quando si discute del carattere atemporale del νοῦς: e quante cose stanno per essere, quante erano e non sono, quante sono ora e quante saranno, tutte ordinò (διεκόσμησε)²⁸ l'intelletto. Al rigo 28, in conclusione del discorso, Anassagora contrappone l'essere ὁμοῖος dell'intelletto al fatto che tutte le altre (ἕτερον) si distinguono per la prevalenza di ciò che appare. E pure qui, dove sembra evidente il riferimento alla totalità delle cose, Sider ritiene che Anassagora si riferisca ai semi e non altro.

La profonda convinzione che la dottrina di Anassagora non sia altro che una forma particolare di atomismo si rivela del resto nella *Conclusion* del lavoro. Qui Sider, con qualche variazione, accoglie la tesi di Cornford²⁹, che non possiamo qui discutere analiticamente. Ci basta riportare un breve periodo: "A piece of bread under Anaxagoras' atomic microscope would show a crazy quilt or mozaic, mainly of grain seeds, but also of flesh, bone, nails, etc." (p. 177).

Questo è uno dei motivi fondamentali su cui poggiano le moderne interpretazioni "atomistiche" della dottrina di Anassagora, e muovono da un punto centrale nello sviluppo della fisica anassagorea, già sottolineato da Aristotele: Anassagora accettava il principio comune a tutti i preplatonici, e non solo, che cioè nulla potrebbe essere se non proveniente da un altro essere; ed infatti a giusta ragione afferma che le carni dal cibo si aggiungono alle carni³⁰. Il ragionamento sembra in qualche modo essere di questo

²⁸ Si noti che il termine è usato anche da Platone, nel passo delle *Leggi* sopra richiamato, proprio quando si riferisce in modo chiaro ad Anassagora. È lì si parla di tutte le cose che sono, senza distinzioni.

²⁹ Queste interpretazioni si basano in buona parte sulla lettura di Aristotele (*phys.* 187b22 sgg. = A52), che però non afferma affatto che Anassagora sia sostenitore di una teoria di tipo atomistico.

³⁰ Il passo è *de gen. anim.* 723a10 sgg. (non è riportato in Diels) e sembra essere un chiaro

tipo: se, come dice B10, non potrebbe il capello nascere da non-capello, ne consegue di necessità che il capello è già presente nel cibo che mangiamo, e così vale anche per tutte le altre cose. A sostegno di questa interpretazione di solito si ricorre a B6, dove si afferma due volte che in ognuna vi sono tutte le cose e che tutte le cose partecipano (μοῖραν μετέχει) di ognuna. Ragionamento ineccepibile a prima vista, se non collidesse con tutto il resto che è rimasto di Anassagora, ed anche con la testimonianza di Platone ed Aristotele. Il quadro poi che ne risulta (ovviamente in diversi modi adattato per rendere plausibile ciò che plausibile non è) è l'esistenza di parti, grandi o piccole che siano, formate più o meno da parti (o semi, o qualità etc.) di tutte le cose che esistono. Con questo ragionamento però si è costretti a non tener conto del resto della dottrina, quello che, a partire da B3, si dichiara risolutamente per la divisibilità infinita e quindi della continuità della materia (i due concetti sono indissolubili).

Una soluzione può venire forse da una diversa lettura del termine *parti*. Che non indicano appunto le particelle composte a loro volta di infinite particelle, ma indicano la partecipazione di ogni cosa al tutto. Del resto il successivo verbo μετέχω usato insieme a μοῖρα proprio questo sembra indicare: il legame che unisce ciascuna cosa al tutto, perché non vi sono contrari contrapposti, ma solo gradazioni di una sola scala (B8) nella quale ogni posizione è provvisoria, ogni definizione suscettibile del suo opposto. Ecco perché nella bella chiusura di B12 troviamo chiarita esemplarmente tale visione: ciascuna cosa è in relazione alla prevalenza di quanto è in essa, e questo è il suo aspetto più manifesto. Condizione questa chiaramente provvisoria, instabile, non evidente ai nostri sensi. Ma questa è la sua *verità*. Ecco perché la dottrina anassagorea ricorre con tanta frequenza nei testi di medicina, da *Malattie* al *peri diaites* per la sua capacità di calarsi dalle generalizzazioni per muoversi nel campo della ricerca empirica; essa parte da considerazioni di carattere biologico per estendere la sua grandiosa metafora al cosmo intero.

Ma questo è un altro discorso.

LUCIO PEPE

riferimento al frammento 10. Il motivo è ampiamente ripreso da Simplicio (A45) e da Aezio (A46).

Non dimentichiamo però che già Platone aveva accennato allo stesso motivo, nel corso della critica socratica ad Anassagora nel *Fedone* (96a sgg.).

In questo numero:

Giancarlo Giardina, *Talmud babilonese, Kethuboth 102 b: un caso di infanticidio o una corruzione testuale?*

Daniela Milo, *Sul secondo stasimo dell'Antigone di Sofocle*

Wolfgang Hübner, *A.E. Housman and the "sectarius vervec"*

Donato De Gianni, *La nutrice di Scilla e la nutrice di Fedra: ispirazioni euripidee nella Ciris*

Simona Manuela Manzella, *Per l'esegesi di Giovenale III, 33*

Giorgio Jackson, *L'Economico pseudo-aristotelico tra XIV e XVI secolo*

Giuseppe Nardiello, *Un contributo ai Sette contro Tebe*

Lucio Pepe, *Ancora su Anassagora. Come volevasi dimostrare*

Valentina Caruso, *Empedocle, 'figura di frontiera'*

Francesco Montone, *Su una recente edizione del testo di Catullo*

Angelo Luceri, *Tra continuità e innovazione: a proposito di un nuovo studio sulla poetica di Sidonio Apollinare*

Maria Chiara Scappaticcio, *Littera quasi legita...*

Giovanni Casertano, *Parlando della vita, dell'amore e della morte*